

“理解”的理解^{*}

陈 嘉 明

〔摘 要〕理解的最为典型的对象是与心灵活动有关的行为，包括言语和行动。这一理解过程表现为一个心理活动的过程，它是通过对意向性的把握来理解行动的意义。理解者力求达到的是与被理解者在心灵上的会通。与此相应，“理解”也就具有不同于“认识”的性质（透明性、内在性等）与方法（“最佳解释的推论”）。正是基于这些理由，本文并不赞同当今知识论中有关理解的一些观点，诸如它是把握事物的结构、整体性关系等。这些观点并没能把握“理解”的特性。

〔关键词〕理解 知识论 心理因 意向性 意义 [中图分类号] B017

一、引言

“理解”（understanding）是日常经验中的一种重要的思想活动，用伽达默尔的话说，这一现象“遍及人类世界的一切方面”（伽达默尔，第3页），因此它受到了不少哲学家的关注。不论是欧陆的解释学或是英美的分析哲学，其代表人物都对它进行了深入的研究，并提出了一些有影响的思想。近些年来在分析的知识论中，这一概念再次成为了关注的焦点。

由于“理解”这一概念具有广泛的运用，其对象几乎涵括我们日常生活中的各个方面，如理解某个人、某件事情、某个语句或命题，理解某事为什么会如此，如何是这样等等。“理解”最为典型的对象应当是与心灵活动有关的行为，包括对言语和行动的理解。让我们用熟悉的“空城计”为例来说明。当司马懿面对洞开的“空城”时，他首先产生的一个疑惑是，诸葛亮这么做是什么意思？也就是提出该事件的“意义”问题。随后，要消解这个疑惑，他需要明白：诸葛亮到底想干什么？也就是把握诸葛亮的“意向”。可见，“意义”与“意向”是关联在一起的。要明白某个事件的意义，就需要把握其意向。从这个角度说，意向决定了事件的意义。此外，司马懿对“空城”这一现象的理解表现为一种心理活动；具体说来，是要通过自己的心理活动来理解对方（诸葛亮）的心理活动，其核心也是“意向性”。司马懿所做出的心理分析的结果是，由于诸葛亮一生行事谨慎，因此城里一定有伏兵，从而他下令立即撤兵。

在该例子中，需要被理解的对象是某个行动，它直接呈现为一个城门大开，诸葛亮在城门上自若地弹琴的现象。这一行动或现象构成一个被理解者。司马懿则是需要把握该行动或现象的理解者。“平生谨慎，不曾弄险”是他对诸葛亮的心理与行事方式做出的分析，而“城里必有伏兵”则是他对

* 本文系国家社会科学基金重大项目“当代知识论的系列研究”（编号14ZDB012）的阶段性成果。

诸葛亮的行动的“意向性”所做出的判断以及形成的相关信念。通过这样的解读，有关该事件的理解所包含的要素就被呈现了出来：它是由理解者与被理解者双方的心理活动所构成的，其中被理解者的意向决定了该行动的意义；而理解者需要通过把握被理解者的意向来理解该行动的“意义”。

通过这样的分析，我们看到“意向”与“意义”构成了行为理解的两个关键要素。此外，这一理解过程表现为一个心理活动的过程，即理解者想要“把握”（理解）被理解者的过程。这一过程的结果不外有两种可能，一是理解正确，另一是不正确。假如是前者，我们可以说理解者达到了与被理解者在心灵上的“会通”，也就是前者把握了后者的“心理因”，包括目的、动机等因素，尤其是意向性这一因素，从而理解了行动的意义；反之则是没有会通。

二、当今知识论背景下“理解”诸理论之不足

以上的例子及其分析引出了“什么是理解”的问题。上面提到，在当今英美的知识论中，“理解”重又成为了一个关注的焦点。这其中涉及的首要问题，就是有关理解的对象与性质的界定。归纳起来，学者们对这一问题做出了如下的界定。

1) 认为理解的对象是“某个主题（a subject matter）或信息体”，如“凯西理解病毒学”“詹姆士理解游戏的规则”。这种观点认为，以这类“信息体”、而不是单一命题为对象的理解，属于“对象的理解”。这种理解是通过“言者与听者”之间的互动机制而获得的，其表现形式是“S 理解 φ ”。（cf. Gordon, p. 293, 297）

2) 认为理解的对象是事物之间的相关性或相互依赖的关系，亦即“看”或预见到一个变量的值的变化会如何引起其他变量的变化。这类“把握”所包含的是一种辨认出系统或结构中某一部分的变化将导致其他部分的变化能力。格林姆（S. Grimm）认为，这种相互关系可以在心灵上被表现为某种“因果关系图”。例如，对于理解“众议院”这一复杂的对象来说，它的议案是如何出台的，谁有资格来发言，又是在什么时间来发言，它的各个委员会又是如何形成的，等等。他以此说明，为了让心灵能够生成一张形成理解的因果图，就需要能够预见到其中某个变量的值的变化，将导致其他变量的值的改变。

3) 理解是把握某种事物区别于其它事物的结构。斯特雷文思（M. Strevens）认为，理解是比知道更进一步的東西，它从事的是对正确解释的“把握”。所谓“把握”，就是去把握使得某现象区别于他者的“结构”。并且他把这一目标区分为两个任务。其一，是分别辨析出造成差别的东西与非差别的东西；其二，是把握之所以造成这种差别的理由。

4) 认为理解是一种有关“原因”的知识。普里查德（D. Pritchard）所提出的“理解”一词的范式性的用法是“我理解事情为什么会是如此这般的”，亦即主要是一种有关原因的理解。他指出，这种意义上的理解，与那种运用到一些主题之上的、更加整体性意义上的理解（如，“我理解量子物理学”或“我理解我的妻子”）有着很大的不同。这种整体性意义上的“理解”的用法是与非整体性的、或原子性的用法相联系的，后者才是我们的关注点。（cf. Pritchard, p. 140）

这里让我们来分析上述四种界说的不足之处。就前三种界说而言，它们的问题在于难以将理解同认识加以明确的区分，因为认识也可以是对于某个“主题”、对于事物的相互依赖关系、对于事物的特殊结构的认识。既如此，又何必专门分化出一个“理解”的论域，并且如何能够将“理解”同“认识”切割开呢？就第四种界说而言，本人部分赞同这一观点，但它的问题仍然在于无法同一般意义上的认识加以区分，因为认识也可以是关于原因的认识，并且也不排除对整体意义上的原因的认识。

进而言之,上述观点的一个共同缺陷是,它们都是把理解局限在“事实”的领域上,也就是限制在传统知识论的命题知识的框架之内,而基本不涉及对人的行为及其心理因(目的因)的理解。虽然在当今的分析的理解论中,对“因果性”的把握通常被看做是理解的“核心”,但这种因果性一般只是指自然的因果性,而不涉及心理的原因。然而在对行为的理解与解释中,心理因起着关键的作用。上述“空城计”的例子中,诸葛亮的“心理因”,尤其是其中的“意向性”,就起着根本性的作用。由此可以看出,“原因”概念不仅包含了“自然因”,而且还包含着“心理因”。心理因是与“意义”问题相关联的,其中的目的、动机与意向性等要素,决定着行动的意义。一个人有意作恶,与无意中做了恶事,这一差别界定了相关行动的不同意义。这一点也可表明对行动“意向性”的理解在把握行动意义上的作用。

“自然因”与“心理因”这两种因果性的区别,使“理解”在广义的认识活动中获得了自己独有的地盘,其特殊的作用也相应得到凸显。就像“空城计”的例子表明的,欲理解他者的心理因,需要理解者自己心理因素的介入,包括自身的生活经验、信念、情感等,而这些是自然科学的认识并不关注的。因此对于心理因的理解,可以说最为典型地体现了理解的性质与特征,对此我们在下面还会论及。这里还需要面对的一个问题是,可否将行动的理解纳入“知识论”的范畴?对此笔者的看法是,假如我们持有一种广义的“知识”概念,也就是它既包含“理论知识”(科学知识等),同时也包含“实践知识”的话,那么是可以将行动的理解归为实践知识的范畴的。赖尔的“知道如是”与“知道如何”的两类知识的区分,亦可证明这一点。

三、“理解”的基本性质

以上对当今一些“理解”观的批评,其中重要的一点是它们难以将“理解”与“认识”区别开来。这不仅涉及到理解的对象,而且涉及到理解的性质与特点等基本问题。这些属于建立“理解论”的奠基性的工作。倘若这些基本问题不解决,新的理解论也就难以产生。

伽达默尔曾经提到,在德语中“理解(Verstehen)”兼有“能力”与“知道”两种含义。在英语中其实也一样。这一情况使得在日常的使用中,“理解”一词与“知道”(know,也可译为“认识”)两者时有交叉,难以明确地区分开来。然而不可否认,在另一更为根本的方面,理解与“认识”之间具有区别,并且这些区别是不可替代的。例如,你告诉我有苦衷,我说“我能够理解”,在这一情况下,“理解”就是无法用“认识”来替代的。为何如此,乃由于理解具有明显的心理因素,包括上面“空城计”的例子中提到的理解者与被理解者之间的心灵“会通”等,而这些是“认识”所不具有的,或者说不需乃至不能具有的。正是由于理解与认识所具有的不同,才引起知识论上对“理解”进行专门研究的必要性。这一研究首先面对的,除了理解的对象问题之外,就是理解的性质与特点。它作为奠基性的问题,成为近期理解论探究的一个关注点,尤其是过去几年,对理解之“性质”的兴趣剧增。(cf. Grimm, p. 212)下面我们拟就理解的性质与特点问题进行分析,并试求提出一些新的解释。

1. 理解是一个心理活动的过程

上面提到,行动是由行动者心理方面的原因所引发的,因而要理解有关的行动,就必须把握行动者这方面的“心理因”,尤其是其中的“意向性”。因此,理解具有明显的心理因素,它是通过理解者自己的心理活动,来理解对方的心理活动。这是“理解”与“认识”不同的首要之处。这里需要说明的是,根据威廉姆森(T. Williamson)的说法,“知道”属于一种心理状态,并且像爱、恨、快乐与疼痛,以及希望、意欲或愿望等,也都是心理状态。这样的话,“理解”如何与这些心理状态、

尤其是“知道”的心理状态相区别?

就这一问题而言,区别似乎在于,“知道”作为一种心理状态,是一种“事实态度”,这指的是一个人知道 p ,仅当 p 为真。它涉及的是主体与命题的关系。但“理解”作为一种心理状态,并非是一种事实态度,而是一种“心理(理由)态度”。这指的是就行为作为对象而言,理解需要把握的是行为者的“心理因”,尤其是“意向性”。^①它涉及的是主体与他心的关系。这具体体现为要把握他者(行动者)的作为行动理由的心理因、尤其是意向性的活动。反之,“知道”作为一种“事实态度”,它的目标是要把握对象的“真”。因此对于“认识”(或“知道”),尤其是科学的认识而言,它们需要的是摆脱个人的主观心理方面的因素,以便能够客观地看待事物或事实,探究它们的真实性。

反之,对于他者的行为的理解,恰恰离不开理解者自己的心理方面的因素。最为强调这方面因素的学说,当属狄尔泰的“体验”说。狄尔泰解释学的一个基本思想,就是强调理解是一种“体验”,是以自身的生活(或生命)的经历或经验,来达到对他者的心理的体验,以及把握他者的心理。只有你自身经历过的事情,你才能较好地体验到他人的类似的行为。

与上面所区分的“心理态度”与“事实态度”相应,也存在着两类不同的事实,一类是“内在事实”,即心理方面的事实。它属于理解所要把握的;另一类是“外在事实”,即外部世界的事实。它属于认识所要把握的。前者由于是心理方面的,因此具有隐秘性。除非行动者自己明说,否则他人只能通过其外在的表现(如行动、表情等),借助人與人之间的某些心理与行为方面的共同性来进行类比,做出推论。后者是外部世界方面的,它本身会以“现象”的方式显现出来。尽管在现象与物体这一对象本身(本质)之间时常会有不一致,也就是现象会由于各种原因而与实在相异(例如“海天一线”这样的现象),但实在本身的性质如何,却是客观的。对这类对象的解释上的差别,只是源于认识的真实程度上的差别。

2. 理解是一个从“个别”到“个别”的过程

理解是一个从个别事件入手,把握其个别性的意义的过程。它并不以把握普遍的规律为目的,也未必像狄尔泰所论述的那样需要借助于“普遍性”或“相似性”来进行,而是通过寻求最适合的理由来加以解释。

这里以武则天的“无字碑”为例。无字碑位于陕西咸阳的乾陵,是唐高宗李治和武则天的合葬陵。陵前东侧树立着一座武则天的“无字碑”。这座本应记载武则天生平事迹的石碑上,竟然反常地空无一字。与之形成鲜明对比的是,西侧树立的“述圣碑”,上面则镌刻着武则天亲自为高宗撰写的五千余字的碑文。为什么会出现“无字碑”呢?坊间流传有几种说法。一是,武则天立“无字碑”是用以夸耀自己,表示功高德大非文字所能表达。二是,武则天因为自知罪孽重大,感到还是不写碑文为好。三是,假如写碑文的话,如何称谓是一个问题,到底是称“皇后”呢,还是称“皇帝”,等等。

对于“无字碑”的理解显然是对一个个别事件的理解,并且从它这里也得不出什么普遍性的结论。即使再次出现像武则天一样的人物,她也未必树立“无字碑”。因此这样的行为并不具有普遍性、法则性,从而也无从或无需把握它的普遍意义。对于理解者来说,人们感兴趣的是要把握事件中所隐含的行动者(被理解者)的心理因,也就是武则天(或继任者唐中宗)为何留下无字碑的意向

^① 这里需要说明的是,“理由”与“事实”既有差别,同时也有相同之处。差别在于,理由可以是主观性的,如意向、信念等,也可以是普遍性的,如法则、原理等。但事实只能是个别性的、客观的、真实的。

性。对此,理解者只须对需要理解的事件本身做出合理的解释即可。

由于理解是一个从个别到个别的过程,因此科学解释的“覆盖率模型”对它并不适用。适用于它的应当是“最佳解释的推论”方法。因为这一方法的实质在于,从一些不同的理由中选择出最佳的理由,它与被解释的事件或现象具有因果的推论性关系,因此可以用来解释相关的事件或现象。在这种解释中,有关的理由被用来作为一种假设。假如不存在与假设H相竞争的、并且比H更合理的或同样合理的假设H',那么我们就认为H是一个最佳的、用以解释某个事件或现象的理由(假设)。同样以“无字碑”的例子来说明。在所提到的三种说法(作为可能的解释,也就是假设)中,假如其中的一种说法能够最为合理地解释无字碑的现象(或者说以它作为原因),并且能够最合理地推论出无字碑的现象(作为结果),那么我们会把它视为最佳的解释。由此可见,最佳解释的推论能够提供从个别到个别的解释的方法。当然,我们也应当说明,逻辑意义上的方法只是程式性的,属于形式方面的东西,至于涉及到的被解释对象的内容方面,那是需要寻找具体的理由来支持的。

3. 理解是透明的,而认识不必是透明的

前面论述了认识与理解的差别。这种差别的另一个方面还体现在“透明性”(transparency)或“明晰性”(luminosity)问题上。这是当今理解论所争论的一个问题。我们先解释一下这个概念。

“透明性”作为一个知识论的概念,包含两方面的意思。首先,它指的是人对自身在认识上的心灵状态是可以自我认识的。其次,它指的是认识(或知识)本身的明晰性,在这个意义上也有人把它等同于“KK原则”(亦称“KK论题”),即“如果某人知道p,那么他能够知道(know)自己知道(know)p”。(cf. Das and Salow, p. 6)

由于心灵状态的问题更多地属于“自我知识”的范畴,因此我们主要集中在有关认识(知识)的透明性问题上。相信认识可以是透明的学者就此给出了这么一些论证。例如,伯恩(A. Byrne)提出一个“KNOW规则”:“如果p,那么相信你知道p”。(cf. *ibid.*, p. 5)他的论证是,如果有位学者通过遵循这一规则而相信她知道p,那么她知道的这一信念肯定是真的,因为除非她知道p,否则不能说她遵循了该规则。进而,她的这一信念的真通常不是偶然的,这显得是可信的。一般而言,这足以使得该信念成为知识。因而通过遵循“KNOW规则”,当事者通常能够知道她知道。

然而在持相反观点的学者看来,知识并非是透明或明晰的,也就是我们可能并不知道我们所知道的东西。威廉姆森作为否定知识的透明性的代表人物,在其《知识及其限度》一书中对该问题有过系统的论述。他将“明晰性”界定为“对于任何情形 α 来说,如果C在 α 中得到,那么某人在 α 中就能够知道C得到”(Williamson, p. 94),并明确宣称“明晰性是错误的”(ibid., p. 24)。他以“知道”“相信”“希望”这些具体的命题态度为例,来否定认识条件的“明晰性”。例如,对于“知道”而言,威廉姆森否认“一个人在不论何时处于疼痛之中,他就能知道处于疼痛之中”。(ibid., p. 106)^①对于“相信”也是如此。就同样的疼痛状态来说,一个人过于自怜就可能把痒误认为疼,而太不自怜又会把疼误认为痒。

尽管上述这些例证未必都有说服力,但如果从KK原则的角度来看,认识者“不知道他知道

^① 威廉姆森的论证是这样的:一个人在早晨(用“ α ”来表示)感觉到冷,由于气温是逐渐、微小地变化的(表示为: $\alpha_1, \alpha_{i+1}, \dots, \alpha_n$),所以他到了中午(α_n)还是感觉到冷,尽管当时的气温已经上升到热的程度了。因此“感觉冷”的条件并不是透明的。威廉姆森的这一论证依据的道理是逐渐的量变过程不为人所知,但他没有意识到量变到一定的程度会引起质变,也就是“冷”的感觉状态随着温度变化到一定限度,会转而变为感觉到“暖”。

的”这种情况还是经常会出现的。就 KK 论题而言，它自身中实际上包含着两个阶层（order）的认识。首先，第一阶层的认识是“我知道 p”，第二阶层的认识是“我知道我知道 p”。这里，第一阶的含义容易理解，它直接关系到的对某个命题的认识。而第二阶的含义则需要做个解释，它指的是认识者对于自己的“知道 p”，是必须基于更高一个阶层的条件之上的，亦即必须知道该认识已经满足了知道 p 的条件。这意味着认识者对所知的命题必须具有反思的能力，能够对构成所知命题的认识条件、或对所知是否遵循了认识的规范进行反思。由于认识来源于知觉、记忆、证言或推理，因此对认识的条件的反思应当包括对这几项条件的反思；也就是说，二阶意义上的“知道”，指的是通过反思的手段来得知命题所涉及的“知觉”等条件是否有效。例如，对命题 p 所涉及的事实情况进行反思，以确认命题 p 的有效性。按照内在主义的主张，在一阶知识中被确证的理由，必须是能够通过内省所通达的。比如说某人知道 $4 + 5 = 9$ ，这是在初等数学的基础上得到证明的。（cf. Bernecker and Pritchard, p. 588）

然而，这样的要求对于“认识”（或“知道”）而言，并不总是可以满足的。例如，根据来自所得到的信息，我知道宇宙起源于“大爆炸”。这作为我所获得的一种“知识”，我无法仅仅通过对自己所拥有的上述认识条件进行反思来知道该事实的确证性。因为我对“大爆炸”理论的知识是通过他者的“证言”（testimony）得来的，这样的证言是否有效，超出了我所能反思与确证的范围。此外，诸如我记得张三去年在班上的成绩总分是第一名，然而，当我要写进某份报告时，我却可能怀疑我的记忆有误。在这种情况下，我也无法保证我确实知道这一点。因此，有关这类情况的确证，并不是像内在主义所认为的那样，仅仅由于确证的条件内在于认识者的视角，就对认识者是“透明的”。这是因为对于“认识”的活动来说，仅由于它们具有直接的认识（“亲知”）与间接的认识（如“证言”）的区别，就制约着这种“透明性”的可能性。假如我的信息的来源或根据是间接的、被动的，那么无论我对它们如何进行反思、内省、回忆或推理，也无法进入到更高的二阶的认识，得不出“我知道我所知道的”这样的结果。

但“理解”则不一样。理解是基于理由的。一旦我具有了某种据以做出理解的“理由”，这就意味着我在心灵中对它运用是自觉的，主动的，从而是可以对它加以反思，进入到“二阶”的理解的，即理解自己所理解的东西。这就像司马懿理解诸葛亮的“空城计”一样，他是基于诸葛亮“一向行事谨慎”的理由之上而作出的理解。这一理解是自觉的，因此假如他对此进行反思的话，他可以说理解自己的理解，这也就是说，在心灵状态上，他的理解并非是被动的，或者说是并非是不通达的。不过，这里需要说明的是，理解并非意味着只是正确的理解，它也可能是不正确的。但不论是正确与否，理解者对于自己所使用的“理由”，在心中总是了然的。这里的“通达”，指的是内在主义对认识的确证要素的要求，也就是它们必须是通过“反思”可获得的東西。（cf. Goldman, p. 43）借用 KK 论题的表达来说，就是“理解你所理解的”。这意味着对于你所理解的东西，你是自觉的、主动的，在心中是明白的，能够讲得清楚的。反之，对于仅仅“知道”的东西，你在心灵中未必能够达到这样的明晰状态。你可能获得了某些信息性的知识，但实际上却不知其所以然。

就此我们可认为，虽然认识未必是透明的，但理解却是且应当是透明的。不透明则谈不上理解。这种理解的透明性是建立在“理由”或根据的基础上的：理解 E，是由于 R。这里的 R 是理由。对于理由的持有者而言，可能出现的情况是我并不完全知道它的真假如何，但不可能出现我不了解我有了某个理由。我对有关的理由采取什么样的命题态度，即是否相信它、怀疑它等，都是心中有数。这尤其与感觉阶段的混沌状态不一样。感觉到的东西，我们会怀疑自己是否错了，就像看到“海市蜃楼”的情景一样。知道了的东西有时也会有类似的情况，即我并不能确定自己是否知道，其真实性

如何。然而,对于我知道此事是否有理由,这至少是不会不了解,不会有不透明性的。不可想象某个人理解了某个行为或事件,但却不知道自己理解了。假如我不仅知道某人热心公益事业,而且还理解他之所以如此的缘由,这表明我把握了他的相关行动的理由或根据,因而是已经不仅知其然,而且还“知其所以然”。

4. 理解是内在的,而认识不必是内在的

由理解的透明性进而可得出它在性质上是内在的。由于理解是建立在对理由的把握之上,而理由本身是通过反思得来的,属于心灵活动的所有物,因而作为一种“内在”于心灵的东西,这就意味着理解具有一种内在主义的维度。所谓的“内在主义”,其主张就是认识主体用以确证某个命题的东西(信念、证据、理由等)是内在于主体心灵本身的,或者说,用以“确证”命题的因素是内在的,是通过内省或反思可以把握的。

或许人们会说认识也是内在于心灵的,因为认识也需要经过形成概念与做出判断的阶段,而这些同样属于心灵行为。不过,由于认识往往有着被动性的接受,包括经由他者的证言而获知的情况,因而这种缺乏自己反思与缺乏拥有理由的状况,就构成了知道与理解的一个明显差别。这也正是为什么在知识的传授上要强调整理解的一个原因。

由于理解乃是属于理解者在心灵中的内在理解,而不是像外在主义者所主张的那样,只是遵循了一个可靠的认知或理解过程而已,因此,从内在主义的维度来把握理解似乎是恰当的。也正因如此,包括普理查德、扎泽博斯基(L. Zagzebski)、卡万维格(J. Kvanvig)在内的一批颇具影响的知识论学者,都宣称理解具有重要的内在主义的维度。例如,普理查德把理解的透明性与它的内在性质联系起来,断言理解“在本质上属于知识论上的内在主义概念”。既然某人拥有理解,那么对他来说这个理解就不可能是不透明的。因为,“很难想象某人能够拥有理解,但却缺乏好的、在反思上可以支持这一理解的可以通达的根据。”(cf. Pritchard, pp. 141-42)

笔者赞同普理查德的这一观点。理由或根据的可通达性或可把握性,构成理解的一个标志。在我看来,外在主义对认知过程的可靠性要求,实际上只是一种必要条件,而不是充分条件。例如,假如只遵循“如果p,那么q”的形式上的推理规则,就可能得出“如果 $2+2=4$,那么雪是白的”这类虽然推理过程正确,但在内容上却不相干的、乃至是错误的结论。

此外,有些知识论学者从“意识的透明性状态”来解释理解的内在主义属性。扎泽博斯基认为,理解是由一种意识的透明性所构成的状态。理解有一些成功的内在主义状态,而知识则没有。即使知识是被界定为“真的、确证了的信念”,并且确证是被内在地加以解释的,然而知识之所以为真的条件,却使得从根本上说它的使用是不可能从内部得到证明的。与之相反,理解不仅具有一个内在可通达的标准,而且它是由一种意识的透明性构成的状态。可能会有这样的情况,即知道某事,但却不知道自己知道这件事;然而却不可能出现这样的情况,即理解某事,却不理解自己理解这件事。(cf. Zagzebski, p. 235)卡万维格则把“内在的看”,即把握某一信息体的解释的、以及其他的形成一致的关系,视为理解的关键,并把这种“内在的认识”作为理解的一个特征。(cf. Kvanvig, p. 198)

对于理解的内在性,笔者的解释是,由于理解表现为不仅“知其然”,而且还“知其所以然”,而这里的“所以然”,作为事情之所以如此的理由或根据,必定是主体已经把握的。这意味着它是主体心中所清楚明白的东西,是经过心灵内在的思考得以把握的,从而是心灵的主动性、自觉性的表现,不同于某种被动性的获知。在这个意义上,理解是内在于心灵的。可以说,知与不知的区别是信息性的,从而是表层的;而理解与不理解的区别则是根据性的,从而是深层的。这一差别正如仅仅知道某个数学公式而不能加以运用的情况一样。之所以能够加以运用,这表明学习者理解了这一公式,

把握了它的“所以然”的道理。反之，如果学习者不能“知其所以然”，那就谈不上什么理解了。这也是理解的活动之所以是、且能够是“透明”的缘故。从认识的角度说，由于理由的把握与运用属于一种心灵的内在状态，因此断言理解具有一种内在主义的性质是可以成立的。

对理解与认识在透明性与内在性问题上之区别的了解与强调，无疑对于教育而言具有重要的意义。在教学的各个环节上，包括课堂讲授、考试，特别是面试等，都应当把着眼点放在帮助、了解和提升学生的理解上。传授知识的目的并非仅仅在于让学生得到某些“知识”，而更重要的是要让他们理解这些知识。只有理解了知识，懂得了它们的根据或理由，才称得上是真正掌握了这些知识，也才能够加以运用、加以创新，否则培养出来的只会是一些“掉书袋”而已。“学以致用”的目的正是通过“理解”这个环节才得到更好的实现。

以上我们以“空城计”的例子为切入点，借以表明对行动的理解是一种最为典型的理解。它是通过对意向性的把握来理解行动的意义。在这种理解中，理解者达到了与被理解者在心灵上的交汇。“自然因”与“心理因”的区分，使后者成为理解的一个特殊领域。与此相应，“理解”也就具有不同于“认识”的性质（透明性、内在性等）与方法（“最佳解释的推论”）。正是基于这些理由，本文并不赞同当今知识论中有关理解的一些观点，诸如它是把握事物的结构、把握整体性关系等，认为这些观点并没能把握“理解”的特殊性及其实质。

参考文献

- 伽达默尔，2016年《真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆。
- Bernecker, S. and Pritchard, D. (eds.), 2011, *The Routledge Companion to Epistemology*, London: Routledge.
- Das, N. and Slow, B., 2018, *Transparency and the KK Principle*, in *NOÛS* 52 (1).
- Goldman, A. and McGrath, M., *Epistemology: A Contemporary Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Gordon, E. C., 2017, “Social Epistemology and the Acquisition of Understanding”, in *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*, eds. by S. R. Grimm, C. Baumberger and S. Ammon, London: Routledge.
- Grimm, S., 2017, “Understanding and Transparency”, in *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*, eds. by S. R. Grimm, C. Baumberger and S. Ammon, London: Routledge.
- Kvanvig, J., 2003, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pritchard, D., 2009, *Knowledge*, New York: Palgrave Macmillan.
- Williamson, T., 2000, *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, L., 2001, “Recovering Understanding”, in *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, ed. by M. Steup, Oxford: Oxford University Press.

（作者单位：上海交通大学哲学系、厦门大学知识论与认知科学研究中心）

责任编辑：刘未沫